

LA PESANTEZ DE LA TEORIA POLITICA MODERNA (*)

Por JAVIER ROIZ

«Dios se llamaba, entre los hebreos, Dios de los ejércitos.»

SPINOZA (1)

Pronto vamos a entrar en la última década del siglo xx con alarmantes síntomas de extinción de la capacidad para pensar en política. Cada vez más se extiende la conciencia de que seguimos viviendo sobre esquemas teóricos del siglo xix, a lo sumo sobre las aportaciones de su fin de siglo.

En nuestros días, los Estados contemporáneos más influyentes en el globo han construido su vida pública con planos liberales o marxistas. Unos han introducido en sus constituciones la matriz de mercado y otros el mito del Estado partisano en su versión suave o fuerte, según los casos. Un Estado, este último, profesionalizado y con conciencia ideológica, del que antes se decía iba a ser sólo la matrona volátil de la *sociedad sin clases* y que ahora nadie duda deba permanecer; hoy, ese Estado es considerado *esencial* para controlar la tendencia eterna al abuso y a la tiranía de los que son más fuertes o simplemente tienen más recursos. Las sociedades industriales contemporáneas veneran así clisés y transmiten reflejos originados hace más de un siglo y, por tanto, rancios.

(*) El presente artículo viene a ser una especie de alto en el camino o reflexión parcial sobre el contenido del libro en el que me encuentro actualmente trabajando. Quiero expresar mi agradecimiento a Marshall Berman, Andrés de Blas, Rafael Dezcallar, Francisco Murillo, Randolph Pope, Vera Schwarcz y Dick Vann, tanto por los amables comentarios como por las estimulantes críticas a los manuscritos que han tenido la paciencia de revisar y de los que se ha beneficiado mucho este trabajo.

(1) SPINOZA: *Tratado Teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, pág. 362.

La atonía teórica de este fin de siglo no se corresponde, desde luego, con la falta de novedades en el campo internacional, ni la de grandes problemas a los que acudir. En nuestros días, como casi nunca antes, se presentan constantemente amenazas graves a la paz de los Estados e incluso a la continuidad de la especie humana que habita el planeta Tierra; sin embargo, la producción de pensamiento parece estar más inhibida que nunca y se limita a retocar lo que hay, *sin generar teoría nueva*. Nadie pretende revolucionar nada. Se combate en muchos frentes militares, con emblemas a la moda, pero no con nuevas banderas teóricas de nuestro tiempo. En el presente trabajo intentaremos reflexionar sobre los motivos de tal esterilidad.

DESATANDO EL NUDO

Uno de los rasgos más sobresalientes de la política actual es la sorprendente apertura de la Unión Soviética a la *Glasnost* o transparencia; una reforma política que, en el fondo, todo el mundo comprende que no es más que una dulcificación de las posiciones ideológicas del Estado soviético.

Como bajo continuo de esta melodía, la izquierda europea se retira abochornada por haber querido terminar para siempre con el mecanismo de libre mercado. En cuanto a —como se decía hasta hace poco— *las derechas*, se hace cada vez más patente que los continuadores de la tradición conservadora, es decir, la gran masa media del mundo industrial, se sentirían ridículos hablando, a estas *alturas históricas*, de morir por la patria, por Dios, por amor o por alguno de esos *valores antiguos*. La fe en principios u objetivos innegociables es sólo «ceguera» y, por tanto, parte del síndrome del subdesarrollo. La retórica no ha decaído, pero ahora es más colorista que ardiente; basada, como en el caso del candidato republicano a la vicepresidencia norteamericana, Dan Quayle, más en el cálculo racional de intereses personales que en el tirón de valores heroicos.

Si los profesores, haciendo caso a Friedrich Nietzsche, nos retirásemos levemente del *moscardoneo* del pensamiento actual y prestásemos atención a nuestros sentimientos, nos daríamos cuenta de que hoy día los estudiantes que llegan a la Universidad no «comen» de la mano de sus instructores filosóficos. Y no es que no lo hagan porque piensen que sus manos estén sucias, como ocurrió en 1968, sino porque les aturde y descorazona ver que sus maestros tienen —en palabras de uno de mis alumnos— «las manos encanijadas, como envejecidas prematuramente». Se dan cuenta, obviamente, de que esos instructores andan muy perdidos, de que, aunque están bien alimentados intelectualmente, bien instalados en la sociedad, casi todos ellos han

sido tocados más hondamente por la confusión teórica de la época que por el bienestar económico del desarrollo. A través de este primer encuentro penoso, los estudiantes comienzan a enterarse de que la *intelligentsia* moderna está embutida de conocimientos superpuestos, de lecturas monocromáticas y redundantes, de citas petulantes de las que se alardea como si se tratase de «verdades de vigencia general». En éste su primer contacto en serio con el saber profesional, ven con crudeza cómo tales intelectuales sufren de despersonalización a causa de lo que han llegado a hacer para no ser arrollados «por lo que está pasando».

En la atmósfera generalizada de amnistía que se está viviendo —quizá de amnesia, palabra que procede de la misma raíz— todo el mundo, según se dice corrientemente, tiene derecho a cambiar. Los sacerdotes se secularizan por millares, los militantes de todas las tropas tiran las armas a la cuneta y se visten de civil, los catecismos ya no convencen a nadie porque han sido aguados hasta la desvirtuación. Y lo recalcitrante, a lo obispo Marcel Lefèbvre o a lo Fidel Castro, resulta grotesco o burdamente sórdido. Parece como si el concepto de *cambio torrencial* lo fuera a rescatar todo, sea lo que fuere, con sus justificaciones. Hoy es tan frecuente que un viejo líder comunista de la guerra civil española sufra fascinación por la sociedad norteamericana como que un sacerdote secularizado lea asiduamente los insulsos periódicos socialdemócratas que incorporan «el cambio».

Aunque he usado varios ejemplos españoles, una situación como la así descrita es la que vive el mundo industrial contemporáneo. Un tiempo que, en principio, parece una etapa abierta como nunca a todo lo nuevo, a la generación de novedad como esencia de sí misma. Desde luego, esta impresión es errónea. Es, para ser exactos, un error depresivo. Porque en el momento actual la supuesta levedad de lo político no es auténtica, sino una tapadera truculenta de las amenazas del final de la modernidad.

ACTIVIDAD MENTAL Y PENSAMIENTO

Uno de los errores capitales de la teoría política moderna está en su identificación perversa de actividad mental con pensamiento. Toda una propensión filosófica cuya formulación metafísica más atrevida fue verbalizada por Friedrich Schelling: «El principio del ser y del pensar es uno y el mismo» (2). Descartes, el grandioso generador de esta confusión, introdujo con éxito en el

(2) F. W. J. SCHELLING: *The Unconditional in Human Knowledge*, trad. de Fritz Marti, Bucknell University Press, Lewisburg, 1980, pág. 72.

pensamiento occidental la convicción de que «nada está enteramente bajo nuestro poder excepto nuestros pensamientos» (3), una creencia que han acarreado hasta nuestros días todas las vanguardias, desde David Hume y Herbert Spencer hasta Lenin. El manejo y control del pensamiento se transformó de este modo en una *cuestión de poder*. En cierto modo, y a partir de este punto, las teorías del conocimiento van a empeñarse en un forcejeo perpetuo por alcanzar lo que podemos llamar un *pensamiento pilotado*. El refinamiento constante de los procedimientos lógicos y del lenguaje en el que éstos se articulan será la historia del pensamiento de los siglos XVIII y XIX. Nunca se abandonará la idea cartesiana de que mientras se está pensando, se está vivo, o lo que esto inversamente implica, que la esencia de la vida es la actividad mental, tal y como opinaba Schelling.

Según el esquema optimista de la modernidad, y en esto se separa totalmente de la mística medieval y renacentista, no sólo la esencia del intelecto, sino también toda la actividad mental, son ambas pensamiento, lo que equivale a decir que *siempre estamos pensando*. Como Spinoza acertadamente puntualiza en sus comentarios a Descartes: «Pienso, luego existo; es una sola proposición que equivale a ésta: yo estoy pensando» (4). Bien o mal, con originalidad o con torpeza, pero pensando. En tal sentido, es evidente que el «pienso, luego existo» del maestro Descartes resulta característico; no obstante, no debe atribuírsele a tal *slogan* la paternidad exclusiva de los demonios racionalistas, ya que al hacerlo tapparíamos un problema de fondo mucho más resonante y que afecta a todo el pensamiento moderno.

El pensamiento moderno del siglo XX ha llegado a creer a pies juntillas que a base de producir más actividad mental se llega a tener más pensamiento. Hasta tal punto se cree en esta identificación, que los gobiernos progresistas de todo el mundo llegaron a estar convencidos durante algún tiempo de que, extendiendo una red de escuelas y bibliotecas por todo un país, se iba a producir automáticamente pensamiento. Con parecida candidez se esperaba que, juntando un alto número de intelectuales en un centro académico, o en una institución, se tenía que llegar a producir necesariamente más avance teórico; de ahí la existencia norteamericana de los *think-tanks* o tanques de pensamiento. En la posguerra de la segunda guerra mundial ha habido una fe ciega en que la actividad mental, la cultura intelectual, iba a rescatar a las

(3) RENÉ DESCARTES: «The Discourse of the Method», 25, en JOHN COTTINGHAM, ROBERT STOOTHOFF y DUGALD MURDOCH (eds. y trads.): *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pág. 195.

(4) SPINOZA: «The Principles of Philosophy Demonstrated in the Geometric Manner», en EDWIN CURLEY (ed.): *The Collected Works of Spinoza*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985, vol. I, pág. 234.

sociedades de sus patologías y de sus desgracias perniciosas en lo político; al igual que el «Dios no tiene pasiones» de Spinoza (5), se apuntaba decididamente hacia la universalización del conocimiento y hacia la paz de la abstracción.

Con todo, los descubrimientos de la psicología del siglo xx y los saltos geniales en la expresión artística de este mismo siglo han abierto grandes agujeros en este esquema tan forzado y a la vez tan fundamental hasta la fecha. Sigmund Freud fue el primero en comprender que hay actividad mental que, lejos de servir para pensar, es más bien una estrategia para no pensar (6). Este sería el caso, por citar algún ejemplo común, de la obsesión o de las fobias, en las que dicho sea de paso tan dados a caer han sido los modernos. Cuando una persona siente una versión fóbica hacia un objeto, cuando alguien se pasa la noche en vela dándole vueltas a una obsesión irrelevante, en realidad no está pensando, sino más bien lo que hace es esforzarse por no pensar. Cualquier terapeuta está acostumbrado a ver pacientes que ensayan montones de estrategias «pensantes» para huir de la depresión o de la vulnerabilidad psíquica.

Naturalmente que esta presentación del intelecto implica el reconocimiento de niveles inconscientes de la vida psíquica, de lo que se llamó en un principio el yo; es decir, implica el reconocimiento del inconsciente que Freud genialmente descubrió. Y la aceptación de este inconsciente significa, a su vez, *la negación radical del pensamiento pilotado*. Primero, porque hay mucha actividad mental que pasa por ser pensamiento y, sin embargo, sólo es mera actividad mental, y segundo, porque el pensamiento no es reductible siempre compulsivamente a un responsable moral, ni individual, *à la Kant*; ni colectivo, *à la Hegel*.

La férrea sujeción del pensamiento al concepto de pilotaje, que encubre, como hemos visto, una vinculación del pensamiento al poder, queda debilitada por el ataque freudiano. Gracias a los descubrimientos de Freud, sabemos que se puede estar muy activo intelectualmente y no estar pensando en absoluto. Como en 1981 alertaba muy atinadamente un boletín de Princeton University, la contratación de mil profesionales de la ciencia no garantiza en absoluto que vaya a surgir otro Albert Einstein. Martín Heidegger adelantaba en cierta manera esta misma sospecha al referirse al pensamiento pletórico y seguro de Hegel:

(5) SPINOZA: «Ethics», en CURLEY (ed.): *Collected Works*, vol. I, pág. 604.

(6) Véase SIGMUND FREUD: «Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa» (1986), en *Obras completas*, edición a cargo de Jacobo Numhauser Tognola, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo I, págs. 286-298.

«El pensar venidero no puede..., como quería Hegel, desprenderse del nombre de 'amor a la sabiduría', y ser la sabiduría misma, devenida a la figura del saber absoluto. El pensar está en el descenso a la pobreza de su esencia provisoria» (7).

La ruptura de la identificación entre actividad mental y pensamiento, y el mismo ataque democrático a la legitimidad de la dictadura de la conciencia —que no otra cosa es el descubrimiento del inconsciente—, han devaluado el valor del control como entraña del comportamiento político. Si en el mundo moderno «controlar y ser controlado son el punzón y el bastidor de la fábrica de las relaciones humanas» (8), un ataque tan directo al control humano es un golpe de alcance revolucionario.

LOS ESPACIOS PUBLICOS INTERNOS

La aparición en escena de un inconsciente activado dentro de las relaciones sociales implica un replanteamiento de la vieja distinción entre lo público y lo privado.

Una de las últimas sorpresas en el pensamiento político contemporáneo ha sido el desencadenamiento de las mayores atrocidades políticas en aquellas sociedades en las que se presuponía un nivel de cultura superior. Si, de acuerdo con el esquema moderno, cultura significaba luz y tropismo hacia la verdad, resultaba imposible de explicar cómo una sociedad como la alemana de los años treinta podía haber desatado tamaña tragedia. El holocausto y el alcance destructivo de la Segunda Guerra Mundial pusieron a los científicos sociales de aquellos años en una situación patética.

La evolución de la política de la posguerra ha confirmado *a posteriori* la importancia de la patología política. Hoy es convicción generalizada que el comportamiento de los ciudadanos se transforma de la noche a la mañana, y de los movimientos colectivos se suele decir que se sabe cómo empiezan, pero nunca cómo acaban. La pérdida de la fe en la cultura, viejo remedio progresista contra la irracionalidad política, ha sido tan dramática y acelerada en los últimos veinte años, que se debe hablar más de decepción que de desencanto.

El primer golpe contra la «ilusión de la cultura» vino, como ya hemos

(7) MARTIN HEIDEGGER: «Carta sobre el humanismo», en SARTRE/HEIDEGGER: *Sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1982, pág. 121.

(8) THOMAS S. SZASZ: *The Ethics of Psychoanalysis*, Basic Books, Nueva York, 1965, pág. VII.

mencionado, de contemplar cómo las sociedades más refinadamente artistas, como Italia y Austria, o más avanzadas científicamente, como Alemania, o más ricas en tradiciones espirituales, como España, eran actrices de las guerras más despiadadas y mortíferas y mostraban unos brillos psicóticos en su comportamiento político difíciles de justificar. El segundo y definitivo llegaría con la confirmación de la existencia del Gulag en la nación que portaba el estandarte del socialismo. Esto significó en su momento el fin de la paciencia por parte de las nuevas generaciones que intentaban comprender la vida pública. Cerrando la secuencia, en 1968 la izquierda europea retiró violentamente su crédito al experimento socialista y sobrevino la llamada *crisis de las ideologías*.

De todas formas, resulta sorprendente cómo la mayoría de esos entusiastas desencantados no ha sido capaz de profundizar en las razones del evidente fracaso de las dos teorías que han informado la política del siglo xx: el liberalismo y el socialismo. Ni puros ni combinados entre sí, son pocos los que creen que estos modelos teóricos puedan en su día abrir paso y dar satisfacción a las demandas del siglo XXI. Se acepta su sincretismo porque no hay nada más. Lo que era hace veinte años burgués y nocivo para chinos o soviéticos, ahora ha dejado de serlo, y lo que es más, se admite que en pequeñas dosis puede ser hasta recomendable para estimular a sus ciudadanos. Por su parte, en la sociedad de mercado nadie discute ya que las corrupciones y la opresión sean erradicables, ni que estén ahí para siempre. Así, pues, la acción se ha convertido para todos los modernos de izquierda o de derecha en *ejecución expeditiva*.

En concreto, dentro de la derecha contemporánea, ¿quién puede mantener hoy día, a la vista de los descubrimientos de la psicología y de las últimas experiencias políticas mundiales, que el ciudadano tiene simplemente un yo racional? ¿Quién acepta en la actualidad que todo lo que se esconde dentro de ese yo es privado y que está además blindado contra cualquier posible influencia de la esfera pública? Prácticamente, nadie. El reconocimiento de la publicidad como agente político agresivo y de la trascendencia de las campañas informativas y de relaciones públicas es tan generalizado, que se puede hablar sin dificultad alguna de una sensibilidad universal al respecto.

El yo del ciudadano ha resultado ser mucho más complejo de lo que se pensaban los fundadores liberales y socialistas. Ahora bien: hay que hacer notar a este respecto que la creencia en la *emancipación* de dicho ciudadano es un objetivo común de ambas teorías y más, mucho más, que una simple coincidencia. En ello es preciso detenernos.

EL CIUDADANO COMO EJECUTOR COMPULSIVO

Si hay algo que define bien al ego moderno es su peculiar confrontación con el inconsciente y su arrogante actitud de conquista frente al mundo. El ego moderno es la respuesta de una pobre visión de los llamados espacios internos y externos de la vida en la que una sola de nuestras experiencias, aquella que está bajo el control de la consciencia activa, llega a convertirse en la definición de toda la realidad.

Según esta visión, *la acción moderna es la culminación de la vida*. No es que la vida quede reducida a acción, sino más bien que la acción es contemplada como el componente necesario de un ser humano para entrar en la realidad. Si, en expresión de Max Scheler, «la persona es un ejecutor de actos» (9), para Karl Marx la vida del hombre es actividad sensorial viva (10), viniendo a ser el término sensorial en este caso algo así como el perfume de un atleta muy dinámico.

Es fácil ver cómo la comprensión moderna del *self*, sucesor alambicado del ego, nos lleva a valorar a la *ejecución*, la ejecución de los actos humanos, como la parte más poderosa de la experiencia:

«Es mejor actuar y arrepentirse que no actuar y arrepentirse» (11).

(9) En alemán, «Person in an Aktivvoll zieher». Meditación de Heidegger sobre Scheler citada por JÜRGEN HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pág. 171; para los que no puedan leer en alemán existe una buena traducción al inglés, JÜRGEN HABERMAS: *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. de Frederick Lawrence, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987. Después de haber traducido este texto, he observado con satisfacción que la traducción de José Gaos utiliza también el verbo «ejecutar». Véase MARTIN HEIDEGGER: *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984, 5.ª reimpresión, pág. 60. Sobre el sentido ontológico de *ejecutar*, véase *ibidem*, págs. 60-62.

(10) Marx utiliza la expresión «actividad humana sensorial» y le achaca a Ludwig Feuerbach que no entienda «la sensorialidad como *práctica*, actividad sensorial-humana»; véase KARL MARX: «Theses on Feuerbach» (1845), núms. 1 y 5, en LLOYD D. EASTON y KURT H. GUDDAT (eds. y trads.): *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1967, págs. 400-401. También se encuentra esta crítica en KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS: «The German Ideology», en ROBERT C. TUCKER (ed.): *The Marx-Engels Reader*, W. W. Norton, Nueva York, 1972, pág. 135. En esta ocasión cito la antología de Tucker porque no aparece esta parte del texto en la edición de Easton-Guddat.

(11) NICCOLÒ MACHIAVELLI: «Letter from Florence to Francesco Vettori in Rome», 25 de febrero de 1513, en NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Machiavelli. The Chief Works and Others*, trad. de Allan Gilbert, 3 vols., Duke University Press, Durham, North Carolina, 1965, vol. II, pág. 941.

Dentro de la sensibilidad moderna, la ejecución *tira* del pensamiento e introduce, literalmente, a las sustancias abstractas en la realidad. En cierta manera, se puede decir que la ejecución cuaja a la realidad, e incluso cuando no la fabrica, al menos la expande. Ejecución y realidad se hallan así conectadas íntimamente por esta relación. Por eso, siempre que el hombre moderno percibe una falta de realismo o siente que se halla fuera de la realidad, la ejecución puede venir en su ayuda. Alexander y Margarete Mitscherlich ven un buen ejemplo de este caso en la activa reconstrucción de la Alemania de la posguerra:

«La sañuda obstinación con que la gente comenzó en seguida a retirar escombros —cosa que se interpreta con demasiada simpleza como signo de la capacidad alemana— revela una tendencia maníaca» (12).

Para la visión moderna, la acción pura cambia la realidad. La acción puede ser tomada como la parte más realista de nuestra experiencia. Esta es la causa por la cual tanto la derecha como la izquierda, que parten de los mismos orígenes europeos, han acabado por confluir con el tiempo en un mismo punto, *en la militarización del discurso político*. En realidad, éste es el mismo efecto que Martin Heidegger llamaría «la culminación del dominio moderno europeo del mundo» (13).

A pesar de todo, un entendimiento de la acción como el que de todo esto se desprende tiende a olvidar que igualmente existe una porción ejecutoria en la esencia del progreso intelectual. Se sabe bien que las series de pensamientos son también ejecutadas cuando se hace correr un programa de *software*, y cada cual sabe que unos procesos mentales pugnan con otros; y, sin embargo, para el mundo moderno acción real es específicamente sólo aquella que alcanza a *otros ciudadanos*, la acción externa. Naturalmente, ésta es una falacia que nos quiere imponer un modelo orientado hacia la persona, casi siempre envenenado de humanismo, y en el que la intensidad de la ejecución queda ligada al grado en que la acción pública afecta a grandes números de individuos. En este sentido, el concepto de acción, sus cualidades y su definición dependen de la misma visión que los originó y que no es otra que la fe en la soberanía absoluta de la consciencia, o en palabras del viejo Freud,

(12) ALEXANDER y MARGARETE MITSCHERLICH: *Fundamentos del comportamiento colectivo* (Die Unfähigkeit zu Trauern), trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, pág. 40.

(13) JÜRGEN HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, pág. 159.

«la dictadura de la razón». Una mistificación que nadie parece querer reconocer: *la pasión moderna por lo dictatorial*.

Esta falla intrínseca del pensamiento moderno que le impide admitir la existencia de agujeros incontrolables dentro de su arquitectura ha sido constantemente reprimida por su discurso político. Cualquier ataque a la primacía de la acción externa, de la ejecución, ha sido considerado como un impedimento al objetivo último de la modernidad, que consiste, tanto para la derecha como para la izquierda, en la *emancipación vía control*. Por otra parte, el obstinado rechazo a aceptar la carga que el control moderno impone sobre las fuentes del ser ha llevado a la filosofía política y al arte modernos a producir lo que se considera como un irracionalismo repulsivo y tan real como indeseable para su propia madre: la modernidad.

Una ilustración picante de ello es la irritación casi fóbica de Jürgen Habermas hacia su compatriota Heidegger. A pesar del disgusto de Habermas, Heidegger es evidentemente —y el lector se da cuenta en seguida— el pensador al que aquél comprende más intuitivamente (14) —junto con Hegel, todo hay que decirlo—. La debilidad admonitoria de Habermas por el irracionalismo de Heidegger resuena en todo momento como una riña intra familia. Esta inclinación obsesiva de Habermas hacia Heidegger está bien justificada, porque el rechazo que Heidegger hace del hegelianismo —base con su lógica revolucionaria de toda la izquierda europea— es en realidad una rebelión inflamatoria contra el autoritarismo agresivo de la filosofía hegeliana. Para Heidegger, la obra de Hegel es un armatoste mental que pretende omnipotentemente pasar por una especie de biblia para la emancipación colectiva:

«Nosotros hemos roto completamente con la idolización de un pensamiento que carece de basamento y que no tiene poder» (15).

(14) *Ibidem*, cap. VI.

(15) Discurso de Martin Heidegger con ocasión de una manifestación electoral (*Kundgebung*) en favor del Führer, celebrada en Leipzig el 11 de noviembre de 1933. En el original alemán: «Wir haben uns los-gesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens», *ibidem*, pág. 187. Habermas interpreta este «error fascista» de Heidegger como «una ruptura con el racionalismo occidental», *ibidem*. Pero uno se pregunta: ¿de dónde sale este pensamiento, su forma de progresar, su vocabulario?, ¿quiénes son sus maestros desde los que y contra los que se levanta? Exhibiendo la cartilla nacional-socialista de Heidegger, como otros han hecho con Nietzsche y con Freud aduciendo decadentismo burgués —y con otros aduciendo locura—, Habermas deja limpiamente de culpa a la historia de la filosofía moderna, la que sí cree en el racionalismo occidental, y no ve ninguna conexión entre la especulación heideggeriana y el espeso, casi opresivo, ambiente filosófico de comienzos de siglo. Su forma de arrojar a Heidegger al infierno del irracionalismo presenta más el *pathos* de una condena que el de una confrontación crítica.

Lo que Habermas se niega a comprender es que Heidegger representa un gran esfuerzo por desembarazarse de una arquitectura filosófica inmovilizadora y extremadamente racional que castra al sujeto metafísico. De hecho, Heidegger resulta tan irritante para la izquierda alemana, y para Habermas, porque conduce sin remisión al idealismo alemán hasta sus últimas consecuencias. El rotundo *Dasein* de Heidegger, tan autoafirmativo, es la contrapartida metafísica de la *terminación* implacable con la que Hegel ejecuta a la religión, vía superación, y a la metafísica, vía culminación absoluta. El tono de iluminación trágico, algo plañidero, de la metafísica de Heidegger es la refinada e indeseada deformidad de la metafísica puritana y germánica, en su intento de salvar idealistamente a ese *self* asertivo de la purificación racional a la Hegel «en el ambiente de control mental de la totalidad del ser».

Habermas se empeña con todas sus fuerzas, y con la lealtad de un soldado regular, en cerrar el camino a cualquier nuevo intento maligno por liberarse de la racionalidad que su Hegel, «el primer filósofo en desarrollar un concepto claro de la modernidad» (16), representa.

LA SOBERANÍA DEL «SELF»

La mayoría de los teóricos liberales de hoy mantiene todavía, y quizá más fuertemente que nunca, una actitud miedosa hacia todo *telos* o finalidad de la vida en común. El pensamiento moderno tiende, en realidad, a ver cualquier *telos* como una amenaza y se opone a no importa qué esfuerzo que se haga por aceptar su existencia. Alasdair MacIntyre ha hecho un diagnóstico correcto de esta situación en su gran libro *After Virtue*:

«En el progreso hacia y dentro de la modernidad ... se celebra históricamente ... la emergencia del individuo liberado, por un lado, de las ataduras sociales de aquellas jerarquías que lo constreñían y que el mundo moderno rechazó desde su nacimiento y, por otro, de lo que la modernidad ha considerado ser la superstición de la teología» (17).

La teoría liberal ha sufrido siempre para establecer una razón por la cual los individuos se decidieran a vincularse en una comunidad y, más allá de eso, para explicar por qué se ataban precisamente a una en particular y

(16) *Ibidem*, pág. 13.

(17) ALASDAIR MACINTYRE: *After Virtue*, 2.^a ed., University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1984, pág. 34.

no a otra. Es mérito de MacIntyre haber vuelto a poner, en plenos años ochenta, el dedo en esta gangrena liberal:

«Desde el punto de vista del individualismo, yo soy lo que yo mismo elijo ser ...; yo puedo legalmente ser ciudadano de un cierto país, pero puedo no ser tenido por responsable por lo que mi país hace o no hace, a menos que elija implícita o explícitamente asumir tal responsabilidad. Tal individualismo es el expresado por aquellos modernos americanos que rechazan la responsabilidad por los efectos de la esclavitud sobre los negros americanos, diciendo 'yo nunca poseí ningún esclavo'» (18).

Naturalmente, MacIntyre ha sido acusado por los teóricos del libre mercado, es decir, todos los liberales y algunos de formación socialista, como un pensador católico, intelectualmente contaminado por un anhelo casi infantil de restaurar la ficción de una primitiva unidad y de reintroducir la idea de *telos* en la teoría política contemporánea. Estos críticos coinciden en que, de seguir a MacIntyre, la soberanía del *self* ciudadano resultaría inmediatamente amenazada.

En realidad, el pensamiento moderno ataca furibundamente a MacIntyre porque este autor se atreve a poner en cuestión la idea de emancipación tan firmemente abanderada por la modernidad. Al fondo de los argumentos liberales yace la convicción irresistible de que el hombre está capacitado para lograr su emancipación por encima de cualquier obstáculo que pudiera interponerse en su camino. Subyace también, y esto es menos obvio, un rechazo brusco de todo vestigio de sociedad heroica, en la que, como gustosamente apostilla MacIntyre, «la vida es frágil, los hombres son vulnerables y está en la esencia de la situación humana que lo sean» (19). La afirmación de la vulnerabilidad del hombre es teóricamente peligrosa, ya que abre el camino a las grandes dudas sobre la omnipotencia humana para controlar:

«En las sociedades heroicas ... hay poderes en el mundo que uno no puede controlar (y) la vida humana es invadida por pasiones que aparecen a veces como impersonales» (20).

Una constante en el liberalismo moderno es que los liberales no aceptan la relevancia de la idea de Dios. La mayoría de ellos son ateos o agnósticos

(18) *Ibidem*, pág. 220.

(19) *Ibidem*, pág. 124.

(20) *Ibidem*.

política y culturalmente, y están radicalizados contra cualquier idea que huela a «unidad originaria» o, en palabras de Nietzsche, a «uno primordial». En su furia antidiyina, Dios no es más que un asunto privado irrelevante o, cuando entra en la esfera política, un obstáculo peligroso, ya que apela a regresar a ese *telos* que socava o impide el avance de la teoría liberal en su trabajo emancipatorio. Así, en la *Teoría de la justicia*, de John Rawls, Dios no aparece siquiera como entrada en el índice analítico (21). Esto no es casualidad. Innegablemente, la modernidad está fundamentada en el poder del *self*. Un *self-power* que domina metafísicamente y oblitera a la psicología y a la religión. Su problema será que, como Nishida Kitarô, uno de los grandes filósofos japoneses de la posguerra, resume:

«No puede haber religión del poder del *self*. Este es verdaderamente un concepto contradictorio» (22).

Una crítica ciertamente incómoda para esa confusa superación moderna de lo religioso a través de su filosofía secularizada.

Hay que reconocerle a Nishida que esta ambición de universalizar el *imperium* del *self*, superando todas las necesidades religiosas y psicológicas, aboca a un *cul-de-sac*. Como Tanabe Hajime, otro grande de la filosofía japonesa, contemporáneo de Nishida y quizá el más profundo crítico de la filosofía moderna, resume:

«La experiencia de mi vida filosófica pasada me ha llevado a darme cuenta de mi propia incapacidad y de la impotencia de cualquier filosofía basada en el 'poder del *self*' ... No hay forma de evitar la autodestrucción de la razón. En otras palabras: la razón que intenta establecer su propia competencia por medio de la autocrítica debe, finalmente, al contrario a sus intenciones, reconocer su absoluta autodescomposición» (23).

(21) JOHN RAWLS: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, pág. 595.

(22) NISHIDA KITARÔ: *Last Writings*, trad. de David A. Dilworth, University of Hawaii Press, Honolulu, 1987, pág. 80, edición original de 1949. En las referencias a autores japoneses, el apellido va delante del nombre de pila. Esta es la costumbre japonesa, respetada generalmente entre los especialistas occidentales.

(23) TANABE HAJIME: *Philosophy of Metanoetics*, trad. por Takeuchi Yoshinori, Valdo Vigliani y James W. Heisig, University of California Press, Berkeley, California, 1986, págs. 26 y 43.

El dictamen de Tanabe va directo al corazón de la actitud moderna:

«Este *self* se engaña a sí mismo, crece olvidando su propia finitud y su relatividad y llega a tomarse a sí mismo falsamente por existencia absoluta mediante la absolutización de la finitud de su existencia. Lo que es más, muestra una tendencia innata a agarrarse a esta ilusión» (24).

DENTRO Y FUERA DEL YO MODERNO

Pensamiento y acción moderna están naturalmente entrelazados. Más que eso, son ambos causa y consecuencia mutua. ¿Es la ejecución el último paso, ya prefijado, del proceso de pensar? ¿O es el pensar solamente la infraestructura de la ejecución decisiva? En el mundo moderno, uno acaba percibiendo que la respuesta a estas preguntas tiene que ser, de un modo u otro, sí. Es fácil demostrar que en muchos casos un acto es guiado o, incluso, producido por un pensar denso —por ejemplo, en el concepto psicoanalítico de *acting out* (25)—, mientras que, en otras ocasiones, los actos son los señores ocultos de infraestructuras enteras de pensamiento —como en la racionalización freudiana o en el discurso ideológico, en sentido marxista (26).

Al segregar el pensamiento del *self* de sus mismas acciones, se implanta una visión de la vida humana en la que la realidad externa de los ciudadanos, de los grupos y de las comunidades políticas se separa y purifica estrictamente de toda realidad interna. Esta división intenta mantener separado, como si fuera un agente contaminante, a un mundo interno inmanejable y que ha requerido mucho tiempo para que la humanidad al fin lo reconozca y elabore. La modernidad descubridora se ha topado recientemente con él y es un mérito de la ciencia moderna el haber intentado definirlo y darle una formulación. A pesar de este logro, también es verdad que desde un primer momento este mundo interno ha presentado serios problemas para ser entendido y ar-

(24) *Ibidem*, pág. 23.

(25) MELANIE KLEIN: *Envy and Gratitude and Other Work 1946-1963*, Delacorte Press/Seymour Lawrence, 1975, pág. 219.

(26) «El método histórico (utilizado y) los sueños dogmáticos y las distorsiones de estos tipos (los ideologistas)... se explican muy simplemente a partir de su posición práctica en la vida, su empleo y la división del trabajo.» FRIEDRICH ENGELS y KARL MARX: «The German Ideology» (1845-1846), publicado por primera vez en 1932, en LLOYD D. EASTON y KURT H. GUDDAT (eds. y trads.): *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, pág. 441.

ticulado en el mundo predador de los modernos, precisamente porque está, y empieza a sospecharse que siempre estará, fuera de su control.

El *conocimiento topográfico* de la vida humana, tan característico de la modernidad, está inclinado irremediabilmente hacia la realidad externa. Esto significa que el espacio exterior, con sus dimensiones peculiares y con el *movimiento* como concepto intermediario, es proyectado en el mundo interior del ciudadano. René Descartes, el genial maestro del control moderno, se atrevió a localizar al alma humana dentro del cuerpo, y abrió de esta forma el camino a la opinión de que las pasiones son acciones del alma, como movimientos del espacio interno:

«Lo que es pasión en el alma es usualmente acción en el cuerpo» (27).

En la modernidad, el cerebro se ha convertido en un órgano maravilloso. El cerebro está capacitado para aprehender el universo entero porque se da por sentado que, dentro de la cabeza, se almacena algo así como su imagen lógica. La teoría política del siglo XIX trata a *la cabeza* como si fuera el almacén y condensador de la historia abstracta de las edades previas, es decir, como si atesorara en su interior una especie de *software* mágico. De ahí que, para los modernos, haya resultado siempre más rentable cambiar el contenido del cerebro como medio de alterar el mundo externo que al revés. Esta actitud es rastreable entre las cuatro máximas morales que el propio Descartes adoptó para que guiaran su trabajo intelectual:

«Mi tercera máxima fue intentar siempre dominarme a mí mismo en vez de a la fortuna y cambiar mis deseos en vez del orden del mundo [...] nada cae enteramente bajo nuestro poder, salvo nuestros pensamientos» (28).

y llega intacta hasta Freud:

«Flectere si nequeo superos, Aqueronta movebo' (Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno)» (29).

(27) RENÉ DESCARTES: «The Passions in the Soul», primera parte, 328, en JOHN COTTINGHAM, ROBERT STOOTHOFF y DUGALD MURDOCH (eds. y trads.): *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, pág. 328.

(28) RENÉ DESCARTES: «The Discourse of the Method», 18, en JOHN COTTINGHAM, ROBERT STOOTHOFF y DUGALD MURDOCH (eds. y trads.): *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, pág. 123.

(29) Verso de Virgilio que Freud tomó al parecer de un libro de Ferdinand Lasalle que acababa de leer. Este verso es la cita de entrada al libro que siempre él consideró

No obstante, los modernos se han asombrado siempre de la autonomía del alma para crear sus propios e inexplicables productos. En palabras de un afamado politólogo contemporáneo, una de las grandes figuras de la teoría de la decisión,

«la mente humana es una realidad embarazosa para ciertas disciplinas, de forma notable para la economía, la teoría de las decisiones y otras que han hallado en el modelo del consumidor racional un instrumento poderosamente productivo» (30).

La falacia moderna de la existencia de dos mundos claramente separados, el interno y el externo, nos hace olvidar, o nos impide apreciar, que muchos de los componentes del llamado mundo interno son realidades colectivas.

Un desarrollo reciente en la modernidad es el descubrimiento de que muchos de los elementos conocidos hasta ahora como abstracciones no son sombras de la realidad, ni tampoco sus deformaciones, ni mucho menos limpios instrumentos lógicos para operar en la vida real; al fin, se empieza a intuir que son más bien expresiones de otra dimensión de la realidad, de una dimensión adicional, invisible para aquellos que viven en un mundo personificante, aunque esto se niegue, y en el que todo está dentro o fuera y es, pues, interno o externo.

De la misma forma que Jeremy Bentham odiaba usar metáforas personales para referirse a la sociedad (31), el pensamiento que no quiera ser arrollado por la modernidad estrepitosa y decadente de la segunda mitad del siglo xx —es decir, la de la posguerra, la que viene de Hiroshima y Nagashaki y vive ahora la muerte en la cama del marxismo— debería evitar hoy el uso como categorías fuertes tanto de metáforas topográficas, teoría de campo, ámbito interno, como de aquellos conceptos que contengan una caracterización personalizante. Expresiones del tipo de *¡esto es personal!*, por citar tan sólo una muy corriente en la sociedad norteamericana, que parecen *a priori* buscar democráticamente la protección de la privacidad, son de hecho órdenes agresivos, respaldadas por su utilización pública y, por ello mismo, cargadas de un gran peso moral. En este sentido, el *¡esto es personal!* equivale a *¡no hagas eso, porque es moralmente erróneo!*, o a *¡no te acerques más, mantén la fragmentación!*

esencial en su producción científica. SIGMUND FREUD: «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, tomo II, pág. 343.

(30) THOMAS C. SCHELLING: *Choice and Consequence*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, pág. 342.

(31) ELIE HALÉVY: *The Growth of Philosophical Radicalism*, MacMillan, Nueva York, circa 1928, pág. 500.

Es necesaria una referencia especial a la presentación topográfica de las ideologías mediante el *continuum* derecha-izquierda. Aunque pienso dedicarle un trabajo aparte a esta categorización, es evidente que la desaparición de la visión topográfica de la política vendría por fuerza a afectar de lleno a esta artimaña del pensamiento moderno. No sé si sería conveniente llegar a estas alturas a desterrarla de nuestro discurso político, porque es probable que se deba guardar por el momento como se deben conservar fachadas de edificios que ya no sirven para lo que fueron diseñados. O si sería prudente conservarla hasta que surjan conceptos más inteligentes, términos que expresen con más precisión el contenido ideológico de la sociedad de este fin de siglo. Su reemplazo nunca debe venir de un deseo de cancelar la complejidad ideológica del mundo actual, algo ciertamente incómodo para todos, ni de sustituir el mercado activo de la pasión política por un monopolio, como sería el ideal de los totalitarios o de los tecnócratas medrosos del *pathos* político: ¡Activar el mercado económico, pero controlar la pasión!

En vez de reflexión fresca sobre la pobreza de sus esquemas topográficos ante un mundo más intenso y politizado, el agotamiento de la filosofía política moderna está produciendo, y ésta es una llamada de alarma, toda una literatura y un muestrario de poses sobre el fin de las ideologías.

PENSAR SOBRE LO IMPENSABLE: LA AMENAZA NUCLEAR

Cuando en 1949 la sociedad norteamericana supo la noticia de que el ejército soviético había logrado construir la bomba atómica, cayó en una verdadera fosa de vértigo. Allí acababa un período en el que, desde agosto de 1945 y debido a su monopolio nuclear, Estados Unidos había estado rozando con los dedos el ideal de la seguridad absoluta. Cuando se constató sin lugar a dudas que la Unión Soviética poseía la bomba atómica, comenzó una inquietante carrera por la superioridad militar, que aún perdura.

A finales de esa misma década, la situación era ya preocupante. Todo el mundo se había vuelto consciente del terrible poder destructor de la tecnología nuclear y de lo difícil que iba a ser frenar su crecimiento. La sociedad americana empezó a darse cuenta no sólo de que ella estaba al alcance de las armas soviéticas, sino de que además la carrera nuclear se había disparado y era imparable. Una sociedad que estaba acostumbrada a recurrir a los grandes sacerdotes seculares de la ciencia, a sus científicos, para resolver los problemas se encontraba aquí en la desconcertante y a la vez dramática situación de no poder confiar esta vez en ellos, ya que tales científicos habían

sido precisamente los causantes, con sus descubrimientos, de tan desastrosa situación.

En la era nuclear se da el caso, por tanto, de que por primera vez en su historia la excelencia de los científicos se haya tornado en el cáncer que empuja a la sociedad cada vez más de prisa hacia un punto de no retorno. Los descubrimientos constantes han convertido las armas nucleares en aparatos cada vez más baratos, más fáciles de manejar y mucho más mortíferos. Ya en 1963, Morton H. Gilperin, un reconocido politólogo norteamericano, expresaba un temor creciente entre muchos intelectuales:

«El desarrollo de las armas nucleares y de los misiles intercontinentales nos ha traído una era en la que las naciones poseen el poder de destruirse mutuamente, pero en la que no se ha ideado una forma de eliminar la violencia como último medio para arreglar las disputas internacionales» (32).

Lo evidente era que la necesidad de reflexión venía obligada por el fantasma de la guerra total. El paso de la guerra convencional a una guerra que pudiese destruir por completo el globo significaba, y es lamentable que la filosofía política contemporánea todavía no haya podido asimilarlo, *un punto único en la historia de la especie*. Curiosamente, han sido los obispos católicos norteamericanos los que han tomado la iniciativa pública de alertar al país sobre la novedad de la situación:

«(Somos) la primera generación desde el Génesis con capacidad para destruir la creación de Dios» (33).

En el momento actual, se puede ya asegurar con toda certeza que los técnicos que han desatado el problema están en sí mismos incapacitados para remediarlo. A estas alturas de la era nuclear es más que patente que los expertos, con su búsqueda frenética de la eficiencia y de la novedad, cuando no de su ansiado triunfo en la sociedad, han estado siempre entre los máximos agravadores del problema. Claro que, en lo que respecta a los científicos sociales, las soluciones que han aportado son decepcionantes: o bien limitar

(32) MORTON H. GILPERIN: *Limited War in the Nuclear Age*, John Wiley, Nueva York, 1963, pág. vii.

(33) UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE: «The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response», *Origins* (National Catholic Documentary Service), 13 (19 mayo 1983), pág. 1, citado por JOSEPH S. NYE, Jr.: *Nuclear Ethics*, The Free Press, Nueva York, 1986, pág. 1.

la guerra nuclear, hacerla tolerable mediante el uso *escalonado* y *planificado* de armas nucleares para que, en caso de conflicto, éste sea limitado, o buscar la seguridad en la *disuasión* del enemigo mediante la construcción de una fuerza lo suficientemente amenazadora como para que éste no ose atacar.

La idea de la *guerra limitada* que se deduce de lo anterior empezó a caer en descrédito casi desde su aparición y, desde entonces, puede decirse que no ha parado de perder plausibilidad. El rápido avance de la tecnología nuclear y la ampliación del número de países que la poseen han ido haciendo cada vez más inverosímil esa supuesta limitación de un futuro conflicto nuclear. El auge y refinamiento incesantes de la tecnología han horadado este concepto hasta prácticamente perforarlo. No obstante, sabemos que, desde su uso en Japón, ha habido doce tentativas de volverlo a utilizar, confiando en que el empleo de la bomba iba a poder ser controlado como guerra limitada.

En cuanto a la famosa *deterrence*, o disuasión por el terror que antes hemos mencionado, se nos ofreció desde muy temprano envuelta en el celofán del Derecho internacional, exigiendo para ella un *status* dotado de validez universal y de soberanía global:

«Un equilibrio termonuclear de terror es equivalente a la firma de un tratado de no agresión que establece que ni los soviéticos ni los americanos iniciarán un ataque sin cuartel, por muy provocadora que la otra parte llegue a ser» (34).

EL TRIUNFO DE LA COMPULSION

Como es fácil deducir, la *deterrence* conduce obligadamente a una situación de equilibrio inestable en la que siempre pesará sobre nuestras cabezas la amenaza de *algún error de alguien* o de un comportamiento irracional. La dureza de la *deterrence* descansa esencialmente sobre la presunción de racionalidad del enemigo, todo un acto de fe racionalista muy propio y muy *des temps modernes*. Porque ni los actores en el juego de la disuasión son siempre los mismos, ya que crecen constantemente, ni tampoco la información es lo fluida que requeriría una racionalidad engrasada, ni, y esto es lo más trágico, hoy es mantenible por más tiempo una visión racionalista de la

(34) HERMAN KAHN: *On Thermonuclear War*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1961, pág. 28. Para otras definiciones de *deterrence*, véanse en GERALD DWORKIN: «Nuclear Intentions», en *Ethics*, 95 (abril 1985), pág. 448, o HENRY A. KISSINGER: *Nuclear Weapons and Foreign Policy*, Harper, Nueva York, 1957, pág. 96.

actuación política. Resulta escalofriante ver cómo se pone en juego todo, es decir, hasta la supervivencia del *ser de especie*, que diría Karl Marx, sobre unos pilares filosóficos tan arcaizantes y sobre una forma de pensar tan atrancada.

Es triste tener que reconocer que la filosofía política de fines del siglo xx se ha arrugado completamente frente a uno de los desafíos a su capacidad más hermosos de entre los que hayan jamás existido en la historia de la humanidad. Perdida en la confusión provocada por el progreso tecnológico y condenada a la agonía por la pesada compulsión del siglo xix, no ha sabido liberarse a tiempo para pensar con altura y grandezas teóricas. El marcaje ha sido tan férreo que se puede certificar que *ha triunfado la compulsión*, sobre todo porque los pensadores no han sabido liberarse de la sumisión a las ideologías o a la tecnocracia racional, es decir, que por ambos lados del espectro político moderno, derecha e izquierda, estos pensadores se han visto encerrados en la militarización del *bios theoreticos*. En lo que toca al tema de la amenaza nuclear, nadie ha sabido profundizar en la sugerencia que Albert Einstein hizo al pedir un nuevo tipo de pensamiento:

«La escisión del átomo ha cambiado todo excepto nuestra forma de pensar, y así nos arrastramos hacia una catástrofe sin paralelo» (35).

Las raíces de la compulsión moderna y la limpieza de sus soluciones penetran tan íntimamente dentro del pensamiento moderno que incluso figuras que han comenzado a romper con sus presupuestos en el fin de siglo, del xix al xx claro está, se ven incapaces de renunciar a su seducción. El caso más ilustrativo es el del propio Freud, quien, al final de su vida, en una de las pocas ocasiones en que se decide a abordar el tema de la política convencional y a opinar como científico y como ciudadano sobre la validez de las distintas ideologías, él las llama *Weltanschauungen* o concepciones del mundo, expresará sin veladuras que su ideal es una dictadura universal:

«Nuestra mejor esperanza es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre» (36).

(35) NYE: *Nuclear Ethics*, pág. 12.

(36) SIGMUND FREUD: «Lecciones introductorias al psicoanálisis» (1932), en *Obras completas*, tomo VIII, pág. 3199.

Naturalmente que se puede alegar que Freud utiliza el término en una forma simbólica y que no implica en absoluto nada de lo negativo que el concepto de dictadura encierra. Pero es evidente que eso sería no querer ver las cosas tal y como son. Freud era un gran escritor caracterizado precisamente por un magnífico vocabulario, vocabulario que era producto, como sabemos, de una amplia formación literaria, y por una capacidad única para seleccionar las palabras con precisión. Por tanto, si usa el término dictadura, es justo pensar que lo hace porque necesita ése y no otro para expresar correctamente lo que quiere decir. De ahí que lo más honesto sea admitir sin más retorcimientos que Freud cree, como cree la Europa moderna, en la coerción como un elemento imprescindible para que germinen las ideas y se hagan realidad. Freud fue un hombre que no paró de luchar durante toda su vida por afianzar la soberanía de la razón frente a los embates de lo que él llamaría «los impulsos afectivos»:

«La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. Pero la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías» (37).

En este texto, que parece una proclama constitucional, Freud se alinea con la vida política alemana que alumbró la República de Weimar o con la que dio lugar a la Segunda República de España, regímenes constitucionales llenos de garantías y respetos, pero antecedentes de catástrofes sangrientas en las que esos *impulsos afectivos* —es decir, el *pathos político*— tan respetados en el esquema acabaron por desbordar las entelequias constitucionales, las llamadas constituciones de profesores, y provocaron que la situación se abriera en algo inesperado para todos. Inesperado para el mismo Freud, que nunca imaginó que la Alemania que había producido a Goethe pudiera caer en aquellas aberraciones antisemitas que alguno de sus amigos cercanos le anticipaban. Cuando los jóvenes de las SS visitaron su domicilio y le vejaron sin consideración, el viejo Freud entendió, afortunadamente todavía a tiempo, lo errado que había estado (38).

Permítaseme decir de inmediato que los contenidos compulsivos de la modernidad no han sido lo que pudiéramos llamar unos opresores perfectos y definitivos. Muchos de los maestros que —como Marx o Freud— trabajaron

(37) *Ibidem*.

(38) ERNEST JONES: *Vida y obra de Sigmund Freud*, 3 vols., ed. abrev., Anagrama, Barcelona, 1970, vol. III, pág. 187.

desde esquemas modernos y propugnaron ciertamente distintos tipos de dictaduras *benignas* y *definitivas* lograron, a pesar de todo, abrir fisuras sustanciales en la forma de pensar hegemónica de la modernidad y pasarnos vivas, junto con otras muchas cosas, algunas claves liberadoras. Una parte revolucionaria de su pensamiento que no ha sido después bien aprovechada.

A este respecto, es curiosa la actitud de sus sucesores. Ante esta parte del pensamiento de los maestros, que se halla llena de desafíos y que resulta inquietante por su enfoque revolucionario de viejos problemas insolubles, el pensamiento moderno ha reaccionado de dos maneras igual de controladoras. Una de ellas ha consistido en *sacralizarles*, en convertirlos en oráculos y tomar sus obras «como fuente de una revelación, el lugar de la Biblia y el Corán, aunque no están más libres de contradicciones y oscuridades que aquellos libros sagrados más antiguos» (39).

Una segunda actitud, la de los modernos más sofisticados y representantes de una modernidad taimada, pretende anularles con el pretexto de que la modernidad es un monstruo tan cambiante y avivado que se devora en parte a sí mismo:

«Ser moderno ... es experimentar la vida social y personal como un torbellino, encontrar el mundo de uno y uno mismo en perpetua desintegración y renovación, conflicto y angustia, ambigüedad y contradicción; ser parte de un universo en el que todo lo que es sólido se disuelve en el aire» (40)

Estos defensores a cal y canto de la validez de la modernidad reconocen, con el morbo de un aroma un tanto suicida, que la creatividad moderna es tan irresistible en su parte destructiva previa —un trabajo de limpieza y desbroce mágicos— que destruye casi todo lo que construye y que, a su paso, va dejando inerte tras de sí:

«El proceso de modernización, aun cuando nos explota y atormenta, hace nacer nuestras energías e imaginaciones, nos conduce a captar y confrontar el mundo que la modernización fabrica y a luchar por hacerlo nuestro propio» (41).

(39) SIGMUND FREUD: «Lecciones introductorias al psicoanálisis», en *Obras completas*, tomo VIII, pág. 3204. Curiosamente, en la casa-museo de Karl Marx de su ciudad natal, Trier (República Federal de Alemania), se conserva expuesta al público una versión francesa del «Manifiesto Comunista» que se titula «*Cathécisme du Proletaire*, par V. Tedesco/Détenu politique/Liége: Typographie de A. Charron, Place St. Paul, 1849».

(40) MARSHALL BERMAN: *All that is Solid Melts into Air*, Simon and Schuster, Nueva York, 1982, pág. 345.

(41) *Ibidem*, pág. 348.

Consecuencia de este planteamiento tan aparentemente dinámico es que *la seguridad*, la seguridad metafísica del ser, *sólo está en la vanguardia* o, en palabras de la última versión, en el torbellino generador —y la seguridad de perdurar, podríamos añadir, sólo se puede lograr saltando de vanguardia en vanguardia o acomodándose en el torbellino (42)—, en donde el furor creativo mantiene caliente al objeto y no deja aun a los carroñeros ensañarse con lo ya frío y superado, abandonado por la originación para ser entregado a la quietud de panteón de lo pasado, de lo antiguo.

Los modernos, desde los más sofisticados hasta nuestros alumnos de primero de carrera, piensan siempre que Niccolò Machiavelli, René Decartes o Sigmund Freud están superados, dejados atrás —y a la vez engullidos por nuestra superación— por los que somos especímenes del *homo novissimus*, ya que «los mismos impulsos económicos y sociales que transforman en un proceso sin fin el mundo que nos rodea, también transforman, tanto para bien como para mal, las vidas internas de los hombres y las mujeres que llenan este mundo y lo hacen andar» (43).

El pensamiento de los maestros queda así sobrepasado por todos los que hemos tenido la suerte de nacer después y podemos *comérmolos y digerirlos con nuestra erudición*:

«Todos los pueblos cuya historia está registrada quedan situados en algún lugar entre nuestro grado presente de civilización y aquella que todavía vemos en las tribus salvajes [...] soldados a una cadena ininterrumpida desde el inicio del tiempo histórico hasta el siglo en el que nosotros vivimos» (44).

El resultado de toda esta estrategia, claro está, es que se logra que esos maestros ya no nos inquieten, es decir, se les mantiene duramente bajo nuestro control precisamente *para evitar tener que pensar*. Esta es la forma en la que el Freud, el Nietzsche o el Marx originales y revolucionarios queden neutralizados todos ellos, *naturalmente envejecidos*; y su urna de enterramiento histórico sellada con los nombres de otros pensadores afines, *pero más modernos*, llámense Herbert Marcuse, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida o Gregory Bateson, y que se consumen como si fueran objetos a la

(42) Berman, que distingue entre *moderno* y *modernista*, reivindica a pesar de los pesares una larga vida para la modernidad. Véase *ibidem*, págs. 346-347.

(43) *Ibidem*, pág. 348.

(44) MARQUÉS DE CONDORCET (MARIE JEAN ANTOINE NICOLAS CARITAT): «Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind», en KEITH MICHAEL BAKER (ed.): *Condorcet, Selected Writings*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976, pág. 214.

moda. ¡Incluso si éstos escasean se puede recurrir a la literatura! Naturalmente que no hay nada negativo en leer a estos interesantes autores y a otros muchos más, pero lo lamentable es que nuestros alumnos casi siempre los mencionan como malos periodistas, con arrogancia, sin haberlos leído y estudiado; los utilizan, podríamos decir, como emblemas.

El resultado es poco glorioso, el impedir el desorden mental que en nuestra fantasía sobrevendría si se dialogase sin complejos con el pensamiento de todos estos autores, sin la necesidad de someterles a todos esos controles previos.

Cuando, a pesar de todas las preocupaciones, la estrategia no da resultado y el pensamiento innovador sigue intranquilizando, queda la posibilidad de recurrir a desenterrar algún *affaire* oscuro o contradictorio de la biografía del desgraciado revolucionario. En realidad, no hay atentado más genuinamente moderno que el uso de la biografía de un gran maestro para neutralizar lo inquietante de su obra. Y ¡voilà!, el maestro queda superado de un salto. Fiel a su optimismo de sargento instructor a la Condorcet, cualquier joven de hoy habla condescendentemente a los maestros del pensamiento político:

«Un joven posee al dejar la escuela más conocimiento real que el que los más grandes genios —no ya de la antigüedad, sino incluso del siglo XVII— pudieron haber adquirido a través de largo estudio» (45).

El pensamiento moderno, que es un pensamiento esencialmente victorioso, no admite la depresión como ingrediente necesario del saber, ya que el moderno, como el militar, jamás ve en la derrota un avance. Lo más que un moderno puede ver en una guerra perdida es un repliegue táctico de la *astucia de la razón* (*die List der Vernunft*), una experiencia aleccionadora o, esto es lo más sublimemente moderno, un agazapamiento dialéctico. Pero, como en todos los demás casos, el rabillo del ojo estará fijo en el ¡adelante! que piensa dar cuando se reponga del fracaso. La *incapacidad para sentir duelo* (46) creador hace que los modernos, en vez de humildemente escuchar las voces libres de sus maestros, las idolatren o martiricen y, de paso, se empobrezcan a sí mismos. ¡Todo lo contrario de lo que ellos piensan, encarama-

(45) *Ibidem*, pág. 6.

(46) Dos excelentes reflexiones sobre este punto pueden encontrarse en ALEXANDER y MARGARETE MITSCHERLICH: *Fundamentos del comportamiento colectivo*, capítulo 1, y LEÓN GRINBERG: *Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1981, cap. 6. Grinberg, en concreto, es uno de los pocos autores que ha abordado los aspectos siniestros de la creatividad moderna, aunque él no menciona este adjetivo. Véase *ibidem*, pág. 22.

dos, y llenos de dudas técnicas, pero *con la duda metafísica extirpada*, en las alturas históricas!

Quizá la llegada de la política mundial al punto de clímax decisivo en el que se halla pueda darnos esperanzas de un renacer de la filosofía política. Un cambio radical necesario para esta época cuyo pensamiento oculta, bajo la careta de lo *light*, una pesantez carcelaria y descorazonadora.

En cualquier caso, una lectura filosófico-política de los grandes maestros modernos como traidores a la modernidad está por hacer.